

IUS ET SCIENTIA (ISSN: 2444-8478) 2019, Vol.5, nº 1, pp. 265-281  
REVISIÓN CRÍTICA DEL TRANSHUMANISMO: DERECHO A LA VULNERABILIDAD EN LA  
ESPERANZA CRISTIANA. Ramón VALDIVIA JIMÉNEZ, CES Cardenal Spínola CEU San Pablo.  
[Ramvg1974@gmail.com](mailto:Ramvg1974@gmail.com) Recibido: 11/05/2019. Aceptado: 16/05/2019  
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/IETSCIENTIA.2019.i01.09>

## REVISIÓN CRÍTICA DEL TRANSHUMANISMO: DERECHO A LA VULNERABILIDAD EN LA ESPERANZA CRISTIANA

## A CRITICAL REVIEW OF TRNSHUMANISM: RIGHT TO VULNERABILITY IN THE CHRISTIAN HOPE

Dr. Ramón D. VALDIVIA JIMÉNEZ

**Resumen.** El transhumanismo, y su posición más extrema posthumana, se ha convertido en los últimos tiempos en una de las claves para desentrañar el paradigma cultural en el que se juega la vida social, no ya del futuro, sino del presente. A pesar de la complejidad del debate y la variedad y divergencias de posiciones, en el origen del transhumanismo hemos detectado una pretensión que no es meramente científica, sino también religiosa: La pretensión de la salvación del hombre. La crítica que le realizamos se sostiene en el Derecho a la vulnerabilidad, raíz de la civilización que logrado condensar en los Derechos Humanos lo más propio del hombre: su razón y su libertad.

**Abstract** Transhumanism, and its most extreme post-human position, has recently become one of the keys to unraveling the cultural paradigm in which social life is played, now and in the future. The complexity of the debate and the variety and divergence of positions, at the origin of transhumanism we have detected a claim that is not merely scientific, but also religious: The pretense of the salvation of man. The criticism we make is based on the Right to Vulnerability, the root of civilization that managed to condense into Human Rights the most characteristic of man: his reason and his freedom.

**Palabras Claves:** Transhumanismo, Derecho, Vulnerabilidad, Responsabilidad  
Teología Cristiana.

**Keywords:** Transhumanism, Law, Vulnerability, Responsibility, Christian Theology.

En el escudo constitucional de España aparecen unas franjas en las columnas de Hércules con el lema *Plus Ultra*, que recuerda la hazaña conseguida por los marinos españoles al alcanzar la orilla del continente americano rompiendo la frontera psicológica del escenario cultural mediterráneo. Aún hoy resulta conmovedor subirse a las réplicas de aquellos barcos con los que se llevó a cabo tan imponente proeza. Pero este lema no sólo refiere a esta capacidad técnica de aquellos valientes marinos, sino aún mejor podría referir a la gesta de los debates teológicos, jurídicos y políticos que, en la primera mitad del siglo XVI, defendieron la unicidad de la naturaleza humana ante quienes desde una perspectiva supremacista consideraba a los indios como subhumanos y, por tanto, disponibles como cosas. También entonces se valoró que los indios no sólo debían recibir mejores tratos por los que se llamaron conquistadores, sino que eran titulares de verdaderos derechos y que su subjetividad alcanzaba la plena ontología humana. Frete a los imaginarios medievales o las pretensiones mercantilistas, que reducían el *status* personal de los indios, la batalla intelectual de Francisco de Vitoria o Bartolomé de Las Casas evidenciaron que lo *propium humanum*: racionalidad, comunicabilidad y libertad eran los fundamentos de cualquier proyecto político y jurídico. Más allá de los intereses humanos del poder, la racionalidad de la escuela iusnaturalista española del siglo XVI reivindicó un concepto de dignidad humana universal, haciendo un verdadero servicio a una cultura que ha reclamado como fundamento de su convivencia precisamente aquellos Derechos Humanos que elaboraron paciente y eficazmente sobre los cimientos de un concepto de hombre como *dominus* sobre las cosas y según la tradición aristotélico-tomista como “quodammodo omnia”<sup>1</sup>.

Más tarde, la modernidad, con toda la complejidad de sus derivaciones, elaboró un concepto antropológico que preservaba el entramado de la radical diferencia entre

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431 b 21. Santo Tomás reivindica en múltiples ocasiones esta referencia aristotélica sobre el alma, si bien él la refiere al hombre completo.

los seres humanos y las cosas, mostrando desde diferentes perspectivas la verdadera dignidad del hombre. Estas derivaciones pasaban por buscar el fundamento que sostuviera la evidencia de la superioridad ontológica de la humanidad, pasando casi de soslayo por la misma evidencia de esta percepción que, sin embargo, fue trabajosamente construida en relación, por ejemplo, con la abolición de la esclavitud; concepto que alteraba precisamente esta pacífica comprensión. En efecto, el problema de la esclavitud parecería evidenciar que la naturaleza del hombre, de todo hombre, no estuviera clara por la eliminación radical de la dignidad expresada por la negación de la libertad. Sin embargo, esta calificación no emergía de factores biológicos naturales, sino políticos o sociales. Por otro lado, ya fuera desde planteamientos teístas o ateos, la modernidad planteó un concepto de hombre como culmen de la naturaleza, superior en todos los aspectos. E incluso, en las evidentes limitaciones naturales del hombre, ya fuesen desde la perspectiva esencialista como la radical dependencia del hombre, o desde la perspectiva existencialista<sup>2</sup>, como el problema de la responsabilidad, en todo caso, el hombre se reconocía como el vértice del mundo material. De esta manera, la tradición humanista se había perpetuado como uno de los pilares de la construcción cultural de occidente. No se entendería lo que hoy es occidente sin ella.

Sin embargo, algo ha emergido de este sustrato que oscurece esta consolidada evidencia. En primer lugar a partir de la aparición de doctrinas ético-filosóficas y políticas que han minado la radical diferencia ontológica entre los animales y los hombres como el especismo<sup>3</sup>, descapitalizando la superioridad que la tradición humanista afirmaba, considerando a los animales sujetos de derechos reservados hasta entonces a los hombres, de modo que al elevar la consideración de los animales ha propiciado una equiparación degradante del ser humano, hasta el punto que políticas animalistas han podido recibir partidas presupuestarias de los Estados superiores a

---

<sup>2</sup> Cfr. SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999.

<sup>3</sup> Cfr. SINGER, P., *Liberación animal*, Madrid, Trotta 1999, p. 290: «En caso de que alguien piense todavía que puede ser posible encontrar alguna característica que distinga a los seres humanos de todos los miembros de las otras especies, consideremos de nuevo el hecho de que hay algunos seres humanos que se encuentran muy claramente por debajo del nivel de conciencia, autoconciencia, inteligencia y capacidad de sentimiento de muchos seres no humanos. Estoy pensando en todos aquellos seres humanos que padecen graves e irreparables lesiones cerebrales y en los seres humanos recién nacidos [nota del autor: es decir, en los vulnerables]»

reclamaciones humanas<sup>4</sup>. Junto a esta doctrina, ampliamente aceptada en determinados círculos científicos, a finales del siglo XX emergió una nueva doctrina cultural que radicalizaba aún más esta brecha, pues no buscaba elevar la naturaleza animal a la humana, considerando a ésta última como vértice de la naturaleza, como *telos* que alcanzar, sino que planteaba que el hombre, a través de la técnica podía vislumbrar la capacidad de alcanzar una nueva realidad ontológica que superase al hombre mismo<sup>5</sup>. La doctrina poshumanista, y su mediación más moderada, el transhumanismo entrevé la nueva realidad a la que el hombre está obligado, como imperativo moral, a superar su condición limitada y dependiente, dejando la evidencia de la muerte como un simple episodio epidérmico de la naturaleza humana. El hombre, de esta manera, ha encontrado el camino para superar su ontología y alcanzar el sueño de Nietzsche: el superhombre, el “homo excelsior”<sup>6</sup>. La radical dependencia ontológica, expresada por la conciencia humanista de ser contingentes suponía la aceptación de la vulnerabilidad del hombre, como vínculo verdadero entre razón y naturaleza, tal y como lo expresaba Hölderlin:

Las aves de los bosques respiran más libremente

pero al humano pecho le colma el orgullo

y el que barrunta el futuro lejano

ve también la muerte y es único en temerla<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> [https://www.eldiario.es/andalucia/enclave\\_rural/millones-rescate-salvar-lince-atropellos\\_0\\_377963310.html](https://www.eldiario.es/andalucia/enclave_rural/millones-rescate-salvar-lince-atropellos_0_377963310.html). Consultado: 4/5/2019. Ver también: <http://www.seg-social.es/wps/portal/wss/internet/FAQ/48581/48909/48912#48826>. Consultado: 4/5/2019.

<sup>5</sup> MORE, M., “Transhumanism: toward a futurist philosophy”, *Extropy* 6, 1990, pp. 6-11. En este revelador artículo, More señalaba que el transhumanismo entrañaba una clave epistemológica de continuidad con el humanismo respecto al aprecio de la razón científica que busca el progreso de la existencia humana, pero al mismo tiempo advertía del signo rupturista o superador del humanismo en tanto que ese progreso alteraba radicalmente el concepto de naturaleza a través del innegable avance tecnológico.

<sup>6</sup> ATENCIA, M., *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1982, pp. 270-275.

<sup>7</sup> HÖLDERLIN, F., “El hombre”, en *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1979, vol. 1, p. 115.

Este barrunto trágico es el que ha movido a la inteligencia humana a tratar de escaparse de este destino y no sólo a adaptarse al medio, como proponía Darwin, sino a superarlo construyendo con sus posibilidades técnicas un futuro en el que la irremisible condena humana pase al estado del drama, apropiándose de su evolución y poniendo en juego todas las combinaciones de la materia<sup>8</sup>. Un drama que no presupone la determinación de un final horrible para el hombre, sino el diálogo con su superación: la victoria de la vulnerabilidad mediante la mejora irrenunciable de lo humano<sup>9</sup>; y aún más allá, en la línea de la tragedia de Hölderlin, en el fondo lo que transmite esta hipótesis transhumanista es la rebelión prometeica contra el hado definitivo, o como lo hemos denominado: la alienación de lo sagrado, que se comprende desde un dato negativo: la negación de la vulnerabilidad y de su responsabilidad. Frente a estas concepciones afrontaremos la propuesta cristiana de la esperanza como motor de un desarrollo humano integral.

## I. EL HOMO CIBORG Y EL DERECHO A LA VULNERABILIDAD

Vulnerable procede etimológicamente del latín *vulnus*, herida, y se predica de quien puede serlo con cierta facilidad. Ante la constatación de la radical dependencia del hombre desde su concepción hasta el final de su existencia autónoma (no podemos referirnos si quiera a su nacimiento, pues el hecho de que la vida concebida pueda llegar a nacer está sometida también a esta regla de la imprevisibilidad), el hombre ha tratado, mediante la ciencia y la técnica, luchar contra esa fragilidad biológica; mientras que, con el Derecho se ha servido para superar la fragilidad social en la que se desenvuelve.

---

<sup>8</sup> Cfr. POULQUIEN, T.M., *Transhumanismo y fascinación por las nuevas tecnologías*, Madrid, Rialp, 2018, p. 30.

<sup>9</sup> BUENO DE LA FUENTE, E., “El post-humanismo: una revolución antropológica” en *El Transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2019, p. 47: «En el año 2002 la National Science Foundation publica el informe *Converging Technologies for Improving Human Performance*, que planteaba la cuestión de fondo: la posibilidad del estadio post-darwiniano: ¿Permite el desarrollo actual de la tecnología no sólo mejorar al ser humano sino relanzar la evolución hasta ir más allá del homo sapiens?». Existe un informe más actual: *Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society*. <http://wtcc.org/ConvergingTechnologies>. Consultado: 4/ 05/2019.

Ambas creaciones del espíritu humano son superaciones del estado animal del hombre. Han tratado desde su inicio responder a la ardua y costosa inserción en el dominio del mundo que le rodea, y del que necesita de sus semejantes para alcanzar una expectativa de vida autónoma y, sobre todo, segura.

A lo largo de la historia se ha teorizado, en el plano del Derecho, las razones de una hipotética aceptación de la vulnerabilidad como exigencia ética y jurídica, como expresión de un humanismo iusnaturalista que defiende, mediante la razón, al hombre como fin en sí mismo, independientemente de las circunstancias accidentales que le afecten, en el sentido de que la experiencia de la incapacidad pueda ser suplida con la fuerza del Derecho, como instrumento de defensa ante el poderoso. Sin embargo, también se puesto en cuestión que esa vulnerabilidad no es sino un obstáculo para la plena realización de dicha humanidad, y que, por tanto, aceptar esos condicionantes no hace sino retrasar el perfecto mejoramiento de la raza humana. Ante la amenaza de que estas tesis pudieran permitir la eliminación de la vulnerabilidad el humanismo ha recurrido al derecho natural como expresión de defensa ante quienes permitieran el proceso de selección según qué condiciones que pudiera establecer el derecho positivo. Este conflicto encuentra una expresividad cautivadora en el diálogo platónico Górgias, donde el sofista Calicles hace una primera hipótesis sobre la figura que concierne al transhumanismo, el *homo excelsior*:

Me imagino que, si surgiera un hombre dotado de excelsas cualidades que, sacudiendo y rompiendo todas esas trabas [derecho a la vulnerabilidad] encontrara el medio de desembarazarse de ellas y que, pisoteando vuestros escritos, vuestros prestigios y vuestras leyes antinaturales y aspirando a levantarse, sobre todo, se convirtiera de esclavo en vuestro señor, entonces se vería brillar la justicia tal como es, manifestando sus derechos<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> PLATÓN, Gorgias, 483b – 484a

En el siglo XIX, tanto Marx como Nietzsche representarán la crítica de esta visión iusnaturalista del Derecho protector, que nacía de la tradición greco-cristiana. El primero porque se negaba a una aceptación pasiva de las diferencias, legitimando al poderoso; y el segundo porque pensaba que el cristianismo (iusnaturalismo) reprendía a los seres superiores encadenándolos a la voluntad de los débiles. Pero más allá del proceso histórico de este Derecho a la vulnerabilidad, la misma fenomenología jurídica observa que el proceso de inserción en la vida social y autónoma tiene como primera característica fundamental la gratuidad. Desde los primeros instantes de su vida hasta la maduración, el individuo no puede compensar lucrativamente a quien ofrece esa asistencia, ya sea de otro individuo, la familia o el Estado quien proporcione los medios para este fin. Es cierto que esa gratuidad se ve favorecida en un primer momento por el instinto, pero no le basta, porque a diferencia del animal, al hombre le falta la especialización biológica<sup>11</sup>.

El origen del mito del buen salvaje imagina una vida social regulada por la carencia de expectativas en la que todo se regulase por el instinto, sin embargo, la realidad es bien distinta. Mientras el desarrollo de la evolución de la naturaleza ha previsto el instinto de protección, éste tampoco es genuinamente gratuito, porque se rige también por la férrea ley de la adaptación al medio. De un modo paralelo, la gratuidad humana se ve afectada por la misma complejidad de la ciencia y la técnica que, al ser suplementarias de la naturaleza, carecen de esta característica. En efecto, la ciencia y la técnica, al ser fruto del ingenio del hombre, carecen de este perfil y, por tanto, están sujetos a la ley del mercado (regulado o no).

El problema se agrava cuando la expectativa de desarrollo natural del hombre hacia su autonomía no se alcanza y la condición de fragilidad se perpetúa convirtiéndola en permanente, a causa de una discapacidad invalidante o una enfermedad terminal. Entonces aparece en el horizonte la exigencia de librarse de esa vulnerabilidad, ya que la expectativa de éxito impone el rigor de ausencia de toda debilidad. Esta vulnerabilidad se comprende entonces como un obstáculo al desarrollo humano, o dicho de una manera positiva, es necesario transgredir el concepto de naturaleza, deficiente y

---

<sup>11</sup> CORETH, E., ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica, Barcelona, Herder, 1991, p. 107: «Comparado con el animal, el hombre manifiesta una sorprendente pobreza de instintos».

vulnerable, para introducir un nuevo concepto en el que un nuevo hombre, mucho más excelso, en el que el potencial humano venza la debilidad del envejecimiento, las limitaciones cognitivas, la psicología indeseable, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra<sup>12</sup>. La lenta y pesada evolución del hombre hasta el punto en el que nos encontramos actualmente (homo sapiens) marcada precisamente por la vulnerabilidad contrasta con el emerger en nuestros días con tres factores que van a determinar la ruptura de las reglas hasta ahora conocidas por el hombre, como señala Bostrom: a) la velocidad del desarrollo tecnológico; b) la creación de una inteligencia artificial supra-humana y c) un punto en el cual ya no es posible realizar previsiones coherentes<sup>13</sup>.

Esta nueva humanidad, en la que la vulnerabilidad no hace acto de presencia, se ha pensado desde un doble prisma, el primero, sostenido por los transhumanistas, nace de la convicción de la perfectibilidad humana hasta llegar a modificarla en su máximo desarrollo; y el segundo, poshumanista, más radical, defiende la fusión entre el elemento biológico de la cognición humana y la potencia de los algoritmos de las máquinas, dando lugar a una mente diferente: un organismo cibernético compuesto de biología e instrumentos nanotecnológicos que se muestra como el estado definitivo de la evolución en el que la humanidad y la técnica se entrelazan hasta perder los claros confines entre la una y la otra. El transhumanismo busca el mejoramiento humano mediante el uso responsable de la tecnología y otros medios tanto científicos [el uso de las prótesis, la cirugía plástica, el abrumador diálogo con las nuevas tecnologías, la reproducción artificial o la promoción de una inteligencia planetaria (las nubes de conocimientos de las grandes empresas tecnológicas o los big data)] como políticos [en la que los perfiles identitarios sean extinguidos como fuente de conflictos perennes, tales como: el sexo, la religión o la pertenencia a alguna tradición cultural].

En cambio, el posthumanismo supone negar la vulnerabilidad de modo radical, pues la huella de lo humano se difumina en el protagonismo de la máquina, la cual maneja los algoritmos a una velocidad y profundidad tales que tendría que llevar a un conocimiento más exacto de lo que el mismo ser humano alcanzaría. El posthumanismo

---

<sup>12</sup> <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. Consultado: 5/5/2019.

<sup>13</sup> Cfr. BOSTROM, N., "Singularity and Predictability" en *Transhumanist Reader*, 399-400.

considera el elemento biológico corpóreo como un elemento accidental, no ya en el sentido transhumanista de poder ser sustituido por alguna otra prótesis, sino que es un rasgo prescindible del hombre, al igual que la propia conciencia que puede ser sustituida por esa máquina capaz de tener una inteligencia que permitiera conocer hasta el “sí mismo”, y fuera consciente de su propia supervivencia<sup>14</sup>, pero ¿Podría ser suficiente esta elevada inteligencia matemática para eliminar la misma vulnerabilidad que afecta al ser humano? ¿No están marcadas las mismas máquinas por el periodo de obsolescencia? ¿No afectaría la mentalidad del mercado a las propias máquinas, como afecta también a la lógica humana?

La vulnerabilidad de las máquinas parece no contemplarse en el fenómeno cyborg porque es la “piedra de toque” de un sistema que recuerda en algo al cuento de la lechera. No hay espacio al error ni a la fragilidad. En el ciborg todo está dirigido a retardar o detener el proceso de la senescencia, hasta el límite de la deseable inmortalidad, sobre la base científica de que la realidad biológica puede ser reducida a procesamiento de datos<sup>15</sup>, como ocurre con la secuencia del ADN, de modo que la distinción entre unas realidades biológicas y otras dependería de ese procedimiento, ya fuesen moscas o personas. Ese procedimiento, una vez descifrado el genoma humano y del insecto, puede ser intervenido y, por tanto, dirigido hacia el fin que se pretenda. Un fin, que no descansa sino en el paso de transformar el *homo sapiens* caracterizado por el sufrimiento, la vejez y la muerte en un *homo deus* que alcance por su capacidad técnica la felicidad, la inmortalidad y la divinidad<sup>16</sup>.

## II. RESPONSABILIDAD DEL HUMANISMO TECNOLÓGICO

---

<sup>14</sup> HAYLES, N. K., *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, Literature and informatics*, London, University Chicago Press, 1999, p. 2-3.

<sup>15</sup> HARARI, Y. N., *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2017, p. 400: «El dataísmo declara que el universo consiste en flujos de datos y el valor de cualquier fenómeno o entidad está determinado por su contribución al procesamiento de datos».

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33.

Pero, además de la gratuidad, la vulnerabilidad en el *homo sapiens* despertó la necesidad de hacerse responsable de los otros, en el presente o en el futuro, descubriendo la alteridad como requisito social del hombre, cosa que no siempre se ha constatado históricamente, como denuncian los transhumanistas diciendo que, en la fase humanista, la historia evolucionó sobre la insolidaridad, las enfermedades y las guerras. Sin embargo, estos factores decisivos en la doctrina evolutiva animal no se corresponden con el proceso humano, pues desde que es *homo sapiens*, la evolución ha sido cultural, no biológica, comprometiendo su adaptación al medio. Sólo el avance de estas nuevas tecnologías ha podido percibirse como un factor futuro de verdadera mutación. De este modo, la responsabilidad, la capacidad de responder a las exigencias de la realidad o de los otros aún está implícita en la estructura antropológica de la tradición humanista, pero ¿Qué podemos esperar de la futura mutación posthumana? Parecería absurdo negarse al mejoramiento humano que propone esta concepción técnico-filosófica, es más, para ella es una cuestión de responsabilidad con el futuro el poder agotar todas las vías científicas y técnicas para mejorar al hombre, un imperativo que impide conformarse con lo inevitable de la vulnerabilidad.

La llamada a la responsabilidad del transhumanismo se advierte entonces en dos ámbitos: el tecno-biológico y el ético filosófico. No creemos que pueda existir quien pueda negarse a la implantación de una prótesis de cadera que permita la movilidad después de una lesión, ni que sea más deseable un cuerpo enfermo a otro sano. Nadie podrá negar el sueño de realizar un trabajo arduo con una capacidad intelectual ilimitada que permita resolverlo sin la fatiga de hallar la incógnita y su hermenéutica. Y, sobre todo, no creemos que alguien pueda sentirse satisfecho con un sufrimiento que pudiera ser eliminado por medio de la técnica. Sin embargo, si la solución para que el organismo funcione correcta y permanentemente pasa por una alteración *sustancial* del patrimonio genético, ¿Podría tener consecuencias que afectasen no sólo al individuo, sino también a la especie? La inquietante pregunta la responde con aplastante serenidad el profesor Arana, negando tal posibilidad: «si hay una gradación de formas intermedias entre las que cualquiera sólo reconocería diferencias accidentales, al final sólo puede haber eso: acumulación de accidentes, nunca cambios sustanciales, aparición de nuevas

esencias o desaparición de las antiguas»<sup>17</sup>. En cambio, la pretensión transhumanista no es esa, porque pasa lo mismo que con el argumento ontológico de san Anselmo, que transita de lo concebido a la realidad, sin ninguna mediación. Proyecta la creación de unos seres posthumanos, eternos, felices y sin sufrimientos sin atender a la mediación biológica, y menos aún a la ideológica.

Por eso es clave atender a la responsabilidad biológica, de modo que los experimentos que se realicen en el individuo sobre su libre consentimiento y no se propaguen al resto de la población, es decir, se doten de una seguridad global que consista en la amenaza de aniquilación o reducción de su potencial; pero también es importante atender a la responsabilidad ideológica, pues esa decisión otorga un marcado sentido de exclusión tecnológica, cosa en la que el futurible estado de posthumanidad descarta acriticamente señalando que el énfasis utilitarista de la libertad que promueve está dirigido a la promoción de una justicia correctora que la naturaleza impide, haciendo a unos cuerpos más frágiles o inteligentes que a otros. De esta manera, la pretensión posthumanista vendría a establecer un nuevo orden social menos discriminatorio e injusto. Pero esa pretendida justicia social no podría comprenderse desde los cánones pretéritos, propios de la humanidad, sino confluyentes a ese estado posthumano, de modo que, como refleja la profesora Feito: «carecemos de la capacidad de comprender cómo pensaría o sentiría un posthumano (...) Quizá pueda pensarse que la vida de los posthumanos merezca más la pena que la de los humanos. Lo cual es inquietante»<sup>18</sup>.

La responsabilidad en el paradigma humanista centrado en la sacralidad de la condición humana y su dignidad, fruto de la libertad, inviolabilidad e indisponibilidad del hombre parece entonces superada por medios artificiales hasta llegar a una especie omnipotente cuyo dogma principal es precisamente el progreso científico, aún *a costa* de esas características definitorias de la dignidad humana. No importa tanto la libertad como el desarrollo tecnológico, ni la inviolabilidad como la posibilidad de desarrollar pacíficamente los experimentos que sustenten con garantías el avance tecnológico, pues

---

<sup>17</sup> Juan ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, “El futuro del hombre, ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?” en *Isidorianum* 54 (2018), p. 227.

<sup>18</sup> FEITO GRANDE, L., “El Transhumanismo”, en *Diálogo Filosófico* 103 (2019), p. 17.

como dice More: «Los transhumanistas consideran que la naturaleza humana no es un fin en sí misma, no es perfecta y no tiene ningún derecho sobre nuestra lealtad»<sup>19</sup>. Y es que, el problema que plantea la responsabilidad no afecta tanto al cumplimiento de determinados objetivos que el progreso científico-técnico alcanza, sino el sacrificio que comporta en la dignidad humana, como señala Hans Jonas<sup>20</sup>, y confiesa sin rubor alguno el historiador Harari, para quien el proyecto posthumanista, al sobrepasar antes que salvaguardar la especie humana se esté creando una generación superhumana que agote el paradigma de sociedad liberal en el que nos encontramos y propugne una dicotomía social dividida entre sociedades tan diferentes que puedan denominarse precisamente como “castas”<sup>21</sup>, en las que en principio se excluye toda responsabilidad de unas sobre otras.

Ante esta aparente catástrofe la tentación del humanismo sería encerrarse en los limitadísimos márgenes de una sociedad a-tecnológica como los *Amish*. Pero la verdadera respuesta la lanza el profesor Llano que, convencido de que «la tecnología no sólo transforma la naturaleza, sino también la sociedad, aunque no siempre sea para bien»<sup>22</sup>, teniendo presentes los conceptos orteguianos de “sobrenaturaleza” y “necesidad artificial” para compatibilizar la confianza en el mundo tecnológico con el legado humanista en el que se preserve siempre el interés del ser humano en todo el proceso de integración responsable, incluso por encima de las supuestas demandas del mercado e influencias de las grandes compañías<sup>23</sup>.

### III. LA ESPERANZA CRISTIANA Y EL DERECHO A LA VULNERABILIDAD

---

<sup>19</sup> MORE, M., “The Philosophy of Transhumanism” en MORE, M., – VITA-MORE, N., (eds), *The Transhumanist Reader*, Chichester (West Sussex), John Wiley & Sons Inc, 2013, p. 4.

<sup>20</sup> Cfr. JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 24-27.

<sup>21</sup> HARARI, Y. N., *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona. Debate, 2017, p. 382: «Si los descubrimientos científicos y los desarrollos tecnológicos dividen a la humanidad en una masa de humanos inútiles y una pequeña élite de superhumanos mejorados, o si la autoridad se aleja por completo de los seres humanos a manos de algoritmos altamente inteligentes, el liberalismo colapsará».

<sup>22</sup> LLANO ALONSO, F. H., *Homo Excelsior. Los límites jurídicos del Transhumanismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018, p. 177-178.

<sup>23</sup> Cfr. DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017, p. 151.

Siguiendo a Michael Burdett, si el cristianismo no quiere perder otra oportunidad más en la que la relevancia de su mensaje tenga relevancia o “impacto” en la sociedad contemporánea, debe tomar en serio y en consideración que el transhumanismo está esculpiendo y modelando desde los medios de comunicación de masas a la humanidad con una fuerza propia de la ideología<sup>24</sup>. Ahora bien, en el ámbito cristiano, el transhumanismo no ha sido acogido con las mismas expectativas y crítica, por eso nos interesa ofrecer un pequeño muestrario de estas aportaciones que proceden mayoritariamente del ámbito anglosajón que ha hecho de la técnica el principal baluarte para extender su dominio cultural, también en el ámbito teológico.

Desde una perspectiva holística, en la que no quiere dejar atrás la dimensión religiosa del hombre, el investigador Scott A. Midson propone la sustitución de una antropología teológica sostenida en la sustancialidad de la naturaleza humana incapaz de soportar los relatos contemporáneos por otra comprensión más relacional, que permita articular lo humano desde la idea misma del ciborg<sup>25</sup>. Si como hemos visto ya, esta sustitución antropológica es demasiado compleja, la sobrepasa quien propone además una cristología ciborg en la que, frente al dogma de Calcedonia, se abandonen los términos agónicos de sustancia o naturaleza y se sustituya por la relacionalidad, no sólo con los humanos, sino también con los que no lo son<sup>26</sup>.

El diálogo más crítico nace en el seno del evangelismo, en el que destacamos a Michael S. Burdett y Brent Waters. Para Burdett el transhumanismo es una criatura dependiente y extrema de la separación racionalista entre alma y cuerpo que privilegia el ámbito mental de la razón frente a un concepto limitado del cuerpo, que entiende como mero soporte, absolutamente prescindible, y en todo caso mejorable por la misma técnica. La capacidad tecnológica del humanismo, aunque sea todo lo positiva y

---

<sup>24</sup> BURDETT, M. S., *Technology and the Rise of Transhumanism. Beyond Genetic Engineering*, Cambridge, Grove Books, 2014, p. 5.

<sup>25</sup> GÉNOVA, F. J., “El ciborg como frontera de la teología”, en *El Transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2019, 69-135, p. 113.

<sup>26</sup> Cfr. THWEATT-BATES, J., *Cyborg Selves. A theological Anthropology of the posthuman*, London – New York, Routledge, p. 115 en GÉNOVA, F. J., “El ciborg como frontera de la teología”, en *El Transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2019, 69-135, p. 115.

futurible que sea, en el fondo no puede evitar el drama que corroe el alma (mente) humana, que el pecado. No hay mejoramiento capaz de destruir esa realidad, que sólo ha podido vencer Jesucristo<sup>27</sup>. En cambio, Waters remonta la raíz del transhumanismo en la sustitución teológica de los conceptos providencia divina y progreso humano, ambos desde una clave de acto de fe<sup>28</sup> pero, sobre todo, entiende que es una ideología hija de la postmodernidad en la que, renunciando al encargo del dominio de la creación, el hombre ha pasado a ser el agente de la transformación, empezando por sí mismo. Entiende Waters que, ni la filosofía de autores bioconservadores como Fukuyama o Kass, que no ofrecen una base normativa sobre la dignidad humana; ni la teología postmoderna, porque ha erosionado la doctrina central del cristianismo, tienen capacidad de enfrentarse a inmoral ideología del transhumanismo. Por eso, propone que debe confrontarse tanto con una tradición cultural humanista propia de la filosofía griega, como de un nuevo concepto de dominio que aparece en Gn 1, 26-31, en el que está más en juego la *imago Dei* que la propia naturaleza del ser humano<sup>29</sup>.

Entre ambas posiciones destaca la catedrática católica Ilia Delio, quien siguiendo la estela de Theillard de Chardin, propone desde el evolucionismo y la mecánica cuántica una antropología que niega los tradicionales principios alma-cuerpo sustituyéndolos por un monismo centrado en ciborg que refleja un transhumanismo que, en cambio, no reniega de la muerte o la vulnerabilidad, sino que la integra aceptándola: «We are created to participate in the unfolding new creation through the power of love, which includes death»<sup>30</sup>.

Precisamente es la muerte y el cómo vivirla el gran tema que, oculto en nuestros días postmodernos, emerge con una potencia sorprendente en el debate del transhumanismo como movimiento cultural que pretende alcanzar la vida eterna a través de la tecnología como instrumento eficaz que hace presente lo que hasta el momento se dejaba sólo en manos de la simbología escatológica de las religiones. De esta manera, el

---

<sup>27</sup> BURDETT, M. S., *Technology and the Rise of Transhumanism. Beyond Genetic Engineering*, Cambridge, Grove Books, 2014, p. 19.

<sup>28</sup> WATERS, B., *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Hampshire, Ashgate, 2006, p. 21: «[Belief in progress was therefore] as much as act of faith as was belief in providence».

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 144: « (...) they will cease to be creatures bearing their effectively rejecting their election».

<sup>30</sup> DELIO, I., *The Emergent Christ. Exploring the meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, New York, Orbis Books, 2011, p. 97.

transhumanismo se justifica, paradójicamente, ante el pensamiento religioso, por su aplicación en la realidad a través de implantes, diagnósticos y operaciones genéticas de una eficacia tal que logra que el concepto de bienestar o “calidad de vida” sustituyan a otros conceptos religiosos como salvación o vida eterna. En cambio, ante el ámbito secular, se mueve en la esfera de la hipótesis de superación del momento natural al posthumano, con la idea matriz de un progresivo desarrollo que es posible precisamente porque no hay un concepto sagrado de naturaleza<sup>31</sup>.

La teología cristiana, como espacio racional sobre las condiciones de posibilidad de la existencia e influencia de Dios en el mundo intrahumano, no compite por un espacio público de adeptos, sino que comparte las exigencias de los hombres aportando desde su conocimiento y metodología las respuestas necesarias a los interrogantes más profundos y verdaderos de la razón y experiencia humana, entre el que acucia la cuestión de la muerte y el sufrimiento. En este sentido, aunque el transhumanismo se reivindique a sí mismo como respuesta ambiciosa a estos problemas intramundanos, no llegan a colmar el deseo humano de plenitud, ni resuelve ese vasto horizonte en un más acá envuelto en el bello “vestido transparente” que deja ver al rey desnudo al desamparo que se muestra en la soledad radical del hombre que vive empeñado en transitar aisladamente por la eternidad, rabiosamente deslumbrante en su juventud. Por eso, sobre esa apariencia del desarrollo secular de la experiencia técnica y su eficacia, que deslumbra en el plano biológico, dice Benedicto XVI: «puede alentar la idea de autosuficiencia (...) [de modo que la técnica] Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes de las cosas»<sup>32</sup>. Libertad humana que, advierte el Papa Francisco, en el paradigma tecnológico, pueden transformar no sólo a los individuos sino a la propia sociedad: «Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar»<sup>33</sup>. Estas voces parecen ser en nuestro mundo la voz del niño del

---

<sup>31</sup> [https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios\\_Extropianos.htm](https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios_Extropianos.htm): «Los extropianos cuestionamos las afirmaciones tradicionales según las cuales deberíamos dejar intactos los fundamentos de la naturaleza humana con objeto de ajustarse a la "voluntad de Dios" o a lo que se considera "natural"» Consultado 10/5/2019.

<sup>32</sup> BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, (29/6/2009), nº 70.

<sup>33</sup> FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato sí*, (24/5/2015) nº 106

cuento de Hans Christian Andersen “El traje nuevo del emperador”, que purifica la posición materialista del transhumanismo tecnocrático, pero con ello no quiere eludir la fatigosa tarea de procurar la mejoría de las condiciones para el bien común, ni negar la autonomía de las realidades mundanas, tal y como afirmaba Juan Pablo II en la encíclica sobre la fe y la razón, sino colaborar con la verdadera esperanza que puede dar satisfacción al problema de la dignidad humana.

Que tratemos defender el Derecho a la vulnerabilidad, es decir, que reconozcamos la dignidad de toda persona, desde el momento de su concepción hasta su muerte natural, e incluso que procuremos que el Derecho deba defender las posiciones de los más débiles de la sociedad ante las pretensiones de los más fuertes, no quiere decir de ningún modo que no exista el mismo Derecho a una atención digna y una investigación oportuna técnico-científica que permita esa protección. El Derecho a la vulnerabilidad reconocería la legitimidad y carta de ciudadanía de pleno derecho de aquellos que son vulnerables, tal y como se ha granjeado la civilización occidental a través de los Derechos Humanos. Es más, el mismo hecho de la explosión bibliográfica sobre el transhumanismo no hace sino poner en cuestión la dramática y preciosa lucha por ganar en cada generación los éxitos humanos que nos precedieron, por ejemplo, el reconocimiento de esos Derechos Humanos, para transmitir a la siguiente no la estabilidad de lo ya dado y otorgado, sino las capacidades para que ellos mismos puedan reconocer en el fragor de sus batallas (culturales) la necesidad de proteger a los más débiles como una exigencia en la que se juega el futuro de la humanidad. Este futuro, lejos de apostarse en las hipótesis científicas que sobrepasaran la naturaleza humana, ofreciendo la eugenesia como alternativa saludable a la vida común, se merecería el adjetivo de esperanzador sólo si afirmara al vulnerable y le dijera: Es bueno que tú existas.

#### **IV. CONCLUSIONES**

- a) Es muy complejo realizar una valoración del transhumanismo y del posthumanismo en tanto que son múltiples y a veces contradictorias las formas y propuestas que analizan, son diversas las raíces ideológicas que las sustentan. Expresan un proyecto que se está haciendo realidad y al mismo tiempo que apunta a formas utópicas basadas en el crecimiento exponencial de las capacidades científico-técnicas. Sin embargo, es absolutamente necesario plantear y exigir una mirada ética crítica sobre esos fines y sobre los presupuestos que comparten, pues como diría C.S. Lewis pueden conducir a la abolición de lo humano.
- b) La pretensión posthumanista de reducir la persona a datos (dataísmo) supone eliminar su elemento corporal que precisamente hace descartar la debilidad o vulnerabilidad del hombre. Si al final, el valor y la dignidad del hombre reside en elementos abstractos (no corporales), conduce a una antropología descarnada en la que sólo quien tenga la tecnología procesará y dominará los datos para desenvolverse con éxito en la sociedad, provocando sin duda nuevas bolsa de marginalidad social, aún más acentuadas, tal y como afirman Fukuyama y otros.
- c) Hemos podido comprobar cómo el transhumanismo tiene un *leit motiv*, una pretensión religiosa de poder salvar al hombre a través de la técnica prometiéndole no sólo la mejoría en sus limitaciones, sino la misma inmortalidad. Esta esperanza cibernética tiene como principio esencial el hecho de que la materia anhele llegar a la divinidad, cosa que el hombre lleva dentro de sí desde que es hombre (*homo sapiens*), tal y como han verificado todas las tradiciones religiosas. La excepción viene del mismo cristianismo, en el que se predica la opción contraria: es el mismo Dios el que ha tomado la condición humana, dignificando el mismo cuerpo hasta el extremo de convertirlo instrumento de salvación. Lejos de ser un mero símbolo, la tradición cultural occidental ha valorado precisamente esa tesis como portadora de salvación en cuanto que ha visto al vulnerable como un enriquecimiento social, y no como mero desecho.